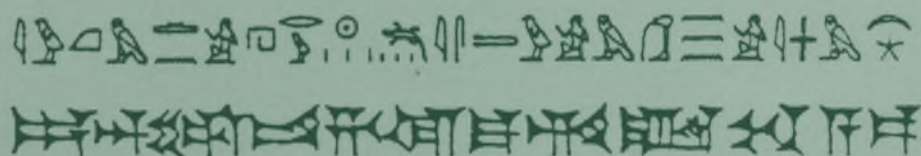


CADMO

Revista do Instituto Oriental
Universidade de Lisboa

11



mento profético do último milénio pré-cristão «radica tanto concepcionalmente como institucionalmente numa longa pré-história oriental...», mas atingiu um nível sem paralelo. «Só no espaço linguístico hebraico profetas reclamam pretensão de ser os decisivos, autorizados por Deus, intérpretes do presente e do futuro e mesmo da história passada. Com o correr do tempo, é condenada toda a forma de mântica indutivo-técnica como loucura humana e superstição...» (p. 62). Os «profetas na história deuteronomista e nas suas fontes» (pp. 63-109) é já uma exemplar iniciação aos chamados «profetas escritores». Com textos, teorias críticas e explicação sucinta desfilam as conhecidas figuras de Samuel, Natã, Gad, Aías de Silo, Elias e Eliseu com os respectivos ciclos de lendas, Miqueias ben Yimla, Isaías e Hulda. Curioso é o Reino do Norte restar muito mais marcado por figuras e intervenções proféticas do que Judá (p. 74), onde entre Natã e Isaías (cerca de 300 anos) nem uma tal voz se ergueu (p. 71). Na História Deuteronomista os profetas funcionam como elementos retardadores do castigo e a não-audição dos seus avisos a chave da explicação da catástrofe que atingiu a nação.

Com a maior parte dos exegetas continua a manter-se a hipótese de M. Noth, com uma das variantes (escola de Göttingen ou de F. M. Cross). Só estranho que se mantenha a contestadíssima «anfictionia» israelita (p. 63) e que na tabela da p. 68 haja um vazio de redacção deuteronomista de 1 Sam 13 a 1 Re 8 (mas cf. pp. 82-83).

Obra tão bem conseguida e já em terceira edição daria uma boa iniciação ao seminário «Profetismo no Oriente Antigo e em Israel» do nosso Mestrado em História e Cultura Pré-Clássica.

José Nunes Carreira

DIANA V. EDELMAN (ed.), *The Triumph of Elohim. From Yahvism to Judaism* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 13), Pharos, Kampen 1995. ISBN 90 390 0124 3; ISSN 0926-6097; NUGI 632

O livro recolhe estudos de sete especialistas dispostos a analisar o desenvolvimento das crenças monoteístas não só em Israel mas no âmbito do Próximo Oriente antigo. Numa linha nada conservadora partem de várias formas religião javeísta em Judá pre-exílio e prolongam o desenvolvimento até ao período grego. Ao contrário do que se tem afirmado, não foi a crença em Javé domo deus nacional que se transformou em religião monoteísta com a perda da independência e da razão de ser de uma religião do Estado. Foi Elohim que assumiu traços universais e únicos, a que se assimilou o deus nacional judaico.

Lowell K. Handy trata do panteão de Judá, «The Appearance of the Pantheon in Judah» (pp. 27-43), começando por questionar a historicidade da propalada heterodoxia (de acordo com os *Livros dos Reis*) de quem não seguisse o culto de Javé como era praticado em Jerusalém e em Samaria. É uma visão teológica, «produto de uma teologia exílica ou pós-exílica mais do que o reflexo de um passado religioso real» (p. 27). Não é novidade a ausência de monoteísmo na primeira metade do 1º milénio a. C., mesmo entre os profetas de Israel. Mais recente é a prova da existência de uma deusa nos cultos de Israel e Judá ao tempo da sua independência e da manutenção do culto de vários deuses. Distinguir entre religião popular e religião oficial seria tão anacrónico como falar de «sincretismo» religioso (p. 29).

À semelhança da religião de Ugarit, a Bíblia reflectiria a presença de um panteão de quatro níveis. No fundo, deuses sem vontade própria e mensageiros dos outros, como os *ilm* de Ugarit. São os *elohim* («deuses») ou *bene elohim* («filhos dos deuses»), erradamente entendidos como «anjos». No topo está indiscutivelmente Javé, aparentemente só. Mas os autores dos *Livros dos Reis* conhecem a existência de Ashera, que se terá «razoavelmente» por «rainha-mãe do culto de Judá» (pp. 38-39). Os níveis 2) e 3) podem ser lidos nos textos bíblicos, embora a sua existência tende a ser ignorada pelos autores. Baal, Shemesh (Sol), Yareah, Mot e talvez Anat pertencem ao segundo nível (os dois deuses astrais são atestados em Jos 10,12, a célebre passagem onde José manda «parar» o Sol). A informação sobre o terceiro nível (deuses artifices, como Kothar-wa-Hasis de Ugarit) é escassa. Mas pode apontar-se Nehustan, «o deus da cura da mordedura de serpente», invocado por Ezequias.

Em resumo: «Aceita-se há muito que o monoteísmo absoluto só apareceu nas tradições proféticas durante o Exílio, o mais muito provável com o Dêutero-Isaías, mas não se considerou seriamente como era entendido funcionar o panteão anterior. Penso podermos dizer que se entendia que o universo estava sob o controlo de uma hierarquia, indo da esfera humana a uma autoridade divina suprema» (p. 42).

A questão da historicidade e da metodologia da investigação ocupa Herbert Niehr, «The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion. Methodological and Religio-Historical Aspects» (pp. 45-72). Há que distinguir entre fontes primárias e fontes secundárias, com E. A. Knauf. As primárias são «os textos produzidos no decurso dos eventos enquanto estes aconteciam»; secundárias são «os textos produzidos depois dos eventos em ordem a esclarecer para gerações futuras como se pensava terem as coisas acontecido». A Bíblia Hebraica seria uma fonte secundária (ou até terciária). Fontes primárias para a história da Pales-

tina antiga são as de origem arqueológica (construções, artefactos, placas de argila, *ostraca*, papiros, etc.). No entanto, não se pode esquecer que «em muitos casos, só os testemunhos secundários da Bíblia Hebraica ajudam a combinar e interpretar a informação esparsa obtida a partir de testemunhos primários» (p. 47).

Postas assim as coisas e ao contrário do que quer fazer crer a historiografia deuteronomista, «a religião israelita é um subproduto da religião de Canaã» (p. 49), entendido como região geográfica e não entidade ideológica oposta a «Israel». Para esclarecer a ascensão de Javé a chefe do panteão de Judá e Samaria parte-se desta «hipótese de trabalho»: «as religiões de Judá e Samaria são religiões semíticas do Noroeste do 1º milénio a. C., diferindo das religiões dos povos e estados circundantes apenas em peculiaridades locais» (p. 52).

Javé tem origem na região montanhosa de Madian/Edom, venerado como deus do tempo à semelhança de Hadad ou Baal da Síria e Palestina. Não sabemos como entrou nos panteões de Jerusalém e Samaria, sem esquecer as diferenças dos dois cultos e concepções de Javé. A característica principal do culto de Jerusalém era a veneração de Javé *yšb hkrbym* («o que está sobre os querubins»). Como informam as inscrições de Khirbet el-Qom (800-750 a. C.), tem um deusa paredra de nome Ashera. Outras inscrições (Khirbet Bet-Lei, a 8 km de Lakish) mostram que é «o deus de todo o país» e que «as montanhas de Judá pertencem ao deus de Jerusalém». Logo, por volta de 700 a. C. «havia tendências para ver Javé como deus supremo de Judá» (p. 55). Sobre Samaria a informação é mais escassa. Mas devia possuir templo na capital dos Omridas, mandado construir por Acab (cf. 1 Re 16,32 LXX). Também aqui parece ser Ashera a sua paredra (inscrição de Meša [c. 850 a. C.]). O prisma de Sargão II de Nimrud é outra fonte primária. Nele se fala do politeísmo de Samaria e das suas imagens. O Assírio levou «os deuses em que confiavam, como despojo contado». Só com Josias se deu o triunfo de Javé em Jerusalém.

Concluindo: «Javé foi visto como sendo um deus noroeste-semítico do tempo da Palestina do Sul, o qual conseguiu a posição de deus supremo nos panteões de Jerusalém e Samaria. Nestas duas capitais, Javé foi venerado como deus da dinastia e do reino, mas não como deus local de diferentes cidades. (...) O processo da ascensão de Javé começou nos princípios do 1º milénio a. C. e não terminou até ao período pós-exílico» (p. 71).

Thomas L. Thompson apresenta uma visão muito própria do nascimento do monoteísmo em Israel, inserida no seu entendimento da *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, (Leiden 1992): «The Intellectual Matrix of Early Biblical

Narrative. Inclusive Monotheism in the Persian Period Palestine» (pp. 107-124). Passando da redacção final da Bíblia Hebraica (séc. II a. C.) para o nascimento do monoteísmo bíblico, este situa-se na crise geral do politeísmo, que atingiu o Próximo Oriente e a Grécia. «No Egeu, a *intelligentsia* rejeitou os deuses e a cosmologia de Homero e Hesíodo como já não válidos – tão claramente reflectida nas distinções dos historiadores primitivos que separaram lenda e investigação, no retrato do filósofo ideal de Platão como servo da reflexão e até na hermenêutica da troça encontrada entre os dramaturgos gregos. (...) Na Ásia, esta crise intelectual foi resolvida na distinção clara entre a realidade do espírito, como verdadeira morada do divino, e as realidades do mundo humano, incluindo os deuses de fabrico humano... No mundo semítico, a crise da tradição foi resolvida num contraste entre as percepções humanas da realidade, perceptíveis, contingentes e limitadas, contra as imperceptíveis e inefáveis qualidades do espírito, que eram realidade divina» (p. 114).

O passo decisivo para o monoteísmo bíblico foi proporcionado pelo Império Persa, onde se inseria a Palestina. «A concepção militar e administrativa do imperador como rei dos reis correspondia à ideologia religiosa persa do transcendente deus de espírito, Ahura Mazda.» As percepções do último divino nas regiões conquistadas – Marduk de Babilónia, Sin de Harran, Baal Shamem da Síria e os seus equivalentes *elohe shamayim* da Palestina e Yahu/Elohaya de Elefantina – não passavam de «referentes linguísticos» e «traduções» do «divino como realidade fundamental». Na Ásia, a crise da tradição foi resolvida com o que se pode chamar «monoteísmo inclusivo» (pp. 114-115) – um só deus, manifesto em várias regiões sob vários nomes.

A reacção em ordem ao monoteísmo exclusivo já se nota em partes de Esdras e atingiu o auge na resistência à política religiosa de Antíoco IV na Palestina. «Aí, em contraste com as concepções religiosas mais dominantes, internacionais e inclusivas, a exclusividade de uma alternativa, tradicional e regional divindade de Javé representava para muitos a única significação do espírito celeste » (p. 123). Nascia o monoteísmo exclusivo, «logicamente um desenvolvimento secundário e reaccionário na história intelectual de ideias» (p. 124).

«The Temple of *Yhw* at Elephantine and the Persian Religious Policy» (pp. 127-142), de Thomas M. Bolin, chega a conclusões semelhantes pela via mais concreta da análise de uma carta mandada ao governador persa pelos judeus de Elefantina. Identificando o seu deus *yhw* com o deus do céu e pedindo autorização para lhe construir um templo (A. P. 30), mostram a passagem do politeísmo/henoteísmo para o universalismo na teologia israelita. Identificando o seu deus com o persa Ahura

Mazda e o seu monoteísmo inclusivo, pretendiam facilitar a obtenção do despacho favorável. Javé era uma variante do «deus do céu», ou seja, de Ahura Mazda. O título vinha da Idade do Bronze siro-palestinense, o significado é que era recente. O monoteísmo inclusivo servia a propaganda persa e imperou na política religiosa dos Aqueménidas de Ciro a Xerxes I. Este, ao contrário dos seus predecessores, viu o culto dos deuses locais como falso e quis impor o monoteísmo exclusivo de Ahura Mazda. A escolha de *yhw* como deus supremo dos judeus de Elephantina foi ditada por pragmatismo, uma vez que eles juravam indistintamente por esse deus e por outros, entre os quais Anat e o «deus do céu».

Dois estudos têm por objecto o aniconismo: Brian S. Schmidt, «The Aniconic Tradition: On Reading Images and Viewing Texts» (pp. 75-105) e Diana V. Edelman, «Tracking Observance of Aniconic Tradition through Numismatics» (pp. 185-226). Dada a proibição de imagens e a exigência da exclusividade no culto de Javé segundo o teor dos dois primeiros mandamentos do Decálogo, a proximidade dos temas é flagrante. Philip R. Davies trata mais genericamente da história do Judaísmo: «Scenes from the Early History of Judaism» (pp. 145-182).

Se a Introdução da Organizadora do volume reflecte a posição dos autores, seguir-se-ia que «foi em determinado ponto durante o período helenístico que o monoteísmo inclusivo parece ter dado caminho a formas de monoteísmo exclusivo. Os novos monoteísmos (*sic*) mantiveram o conceito abstracto de uma divindade chefe criadora mas rejeitaram as múltiplas manifestações de tal divindade em favor de uma única manifestação: Javé» (p. 23).

Se não se trata de *lapsus calami*, não se entende o plural «monoteísmos». Já é bem rigorosa e cautelosa a afirmação com o «parece». Pois, se a existência de politeísmo em Judá e Israel da primeira metade do último pré-cristão e de um monoteísmo na Pérsia centrado em Ahura Mazda não é novidade, o monoteísmo inclusivo da política religiosa imperial aqueménida parece mais postulado que demonstrado. A seriedade dos estudos é que não se pode questionar, mesmo para quem prefira analisar o nascimento do monoteísmo hebraico dentro da evolução cultural e religiosa de Israel. É bom ter em conta que, mesmo a um canto do Império Persa, a pequena comunidade de Judá não estava fora do mundo. Na extensa Bibliografia (pp. 227-249) encontrar-se-á porventura resposta para estas e outras dúvidas.

José Nunes Carreira